46e ANNEE (5e SÉRIE) N° 50 12 DECEMBRE 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

SOMMAIRE

A) HISTOIRE DES DOCTRINES. — I. *Dictionnaire de Théologie catholique,* fasc. 87-89 : art. *Molinisme* (E. Vansteenberghe), et *Modernisme* (J. Rivière). — II. *Le Modernisme dans l'Eglise,* par J. Rivière. — III. *De quelques recherches concernant le mariage contrat-sacrement, et plus particulièrement de la doctrine augustinienne des biens du mariage,* par G. Serrier. — IV. Etudes de philosophie médiévale : *L'Exemplarisme divin selon S. Bonaventure,* par J.-M. Bissen ; *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure,* par J.-Fr. Bonnefoy.

B) THÉOLOGIE SPÉCULATIVE. — I. *Die Persönlichkeit Gottes,* par L. Braun. — II. *De virtute charitatis Quæstiones selectæ,* par le cardinal Van Roey. — III. *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ,* par Joseph Anger. — IV. *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis,* par le P. Fr. Segarra, S. J. — V. Manuels : — 1. G. M. Paris, O. P., *Tractatus de Ecclesia Christi ;* — 2. Mgr D'Herbigny, S. J., *Theologica de Ecclesia* (3e édit.) ; — 3. Hervé, *Manuale,* vol. I et II (5e édit.) ; — 4. Ad. Tanquerey, *Synopsis Theologiæ dogmaticæ,* tom. III (21e édit.) ; — 5. A.-M. Schemri, Ord. S. Aug., *De Sacramentis ;* — 6. G. Van Noort-Verhaar, *De Sacramentis,* t. II et tome I (4e édit.) ; *De Deo uno et trino* (4e édit.).

A). — Histoire des doctrines

I

Avec un rythme désormais régulier, le *Dictionnaire de Théologie catholique* s'accroît semestriellement de quelques nouveaux fascicules. En juillet dernier, c'étaient les fascicules 87-89, et pour la fin de cette année les fasc. 90-91 seront prêts.

Les trois fascicules parus en juillet forment un tronc vigoureux sur lequel se sont greffées toutes les branches de la théologie catholique : dogme, morale, patristique, histoire du dogme et des hérésies, monographies. L'ensemble est de belle venue, encore qu'on l'ait surchargé d'un long hors-d'œuvre dont on ne s'explique guère la place en un Dictionnaire de *théologie :* les *Missions catholiques,* leur haute direction, le personnel qu'elles emploient, leur répartition géographique, les œuvres annexes (J.-B. Piolet), col. 1865-1997. Néanmoins, l'article est par lui-même si rempli d'intérêt et bourré de documents si précieux qu'on lui pardonne son espèce d'intrusion [1].

Deux articles doivent retenir plus longuement notre attention, *Molinisme* et *Modernisme.*

1. L'article *Molinisme* (E. Vansteenberghe), col. 2094-2187, est une vaste étude historique sur les célèbres opinions de l'auteur de la *Concordia.* M. V. laisse à d'autres le soin de discuter la position doctrinale prise par les molinistes relativement aux divers problèmes théologiques que soulèvent les questions du concours divin, de la grâce, de la prédestination, de la science divine. Il se contente de présenter un exposé d'ensemble du molinisme et, pour le mieux faire saisir, il rappelle les circonstances dans lesquelles cette doctrine est née, les controverses qu'elle a suscitées, les modifications qu'elle a subies. Il esquisse d'abord rapidement l'état de la question avant

[1] La théologie fondamentale est représentée par l'article *Miracle* (A. Michel), col. 1798-1859. L'auteur n'a pas eu la prétention de dire du nouveau, mais il a simplement voulu donner une bonne synthèse des meilleures œuvres dogmatiques et apologétiques publiées sur la question. Il s'est notamment inspiré, — la chose est visible, — de J. de Tonquédec et de Van Hove. Grâce à l'ouvrage de ce dernier (voir *Ami* 1927, p. 708), la pensée de S. Thomas a été présentée en un relief et une synthèse qu'on n'avait pas encore rencontrés jusqu'ici. Nous avons également noté d'excellentes remarques touchant la thèse assez singulière des PP. Huby et Rousselot sur la nécessité de la grâce pour la connaissance certaine du miracle (col. 1853-55). — Relèvent de la théologie proprement dogmatique les articles *Mitigation des peines de la vie future* avec quelques détails intéressants empruntés au Sacramentaire de Gellone ; et *Mort,* où se trouve discutée l'hypothèse de la mort apparente. — La morale tient une assez large place. Tout d'abord l'article *Morale* (E. Dublanchy), col. 2396-2458), où l'on s'est appliqué à montrer la méthode propre à cette branche de la théologie, l'aspect dont elle est redevable au Nouveau Testament, les caractéristiques principales de son enseignement au cours des âges et enfin l'autorité particulière qui s'attache à S. Thomas et à S. Alphonse de Liguori. Il faut signaler aussi *Moralité de l'acte humain* (L. Marchal), Peine de *Mort* (E. Thamiry). — Relèvent de la patristique et de l'histoire des dogmes les importantes études sur le *Monarchianisme* (G. Bardy), col. 2193-2209, le *Monophysisme* (M. Jugie), col. 2216-51, complément d'*Eutychès et Eutychianisme* ou plutôt mise au point de cet article en fonction des travaux de M. Lebon sur le Monophysisme ; le *Monothélisme* (M. Jugie), col. 2307-23 ; le *Montanisme* (G. Bardy), col. 2355-70. L'article *Messe* trouve ici une heureuse et tardive addition : Messe *Mozarabe* (Dom Cabrol), col. 2518-43. Monophysisme appelait une étude sur l'Eglise copte *monophysite,* son origine, son histoire, son organisation, sa littérature ecclésiastique, ses dogmes et ses croyances, sa discipline et ses coutumes, sa vie liturgique et son rituel (M. Jugie), col. 2251-2306. — Il faut encore, parmi les notices biographiques, citer les plus importantes : *Moehler,* Pierre *Moghila,* avec étude doctrinale sur la célèbre Confession qui porte son nom, *Molinos, Monsabré, Montaigne, Montalembert, Montesquieu,* dont les idées touchent à trop de questions de morale individuelle, sociale, économique ou politique, pour ne pas retenir l'attention du théologien ; le bienh. Thomas *More, Molanus, Moschus* (et son « Pré spirituel »), *Muratori, Murner,* etc.

Molina, c'est-à-dire les définitions du concile de Trente relativement à la nécessité de la grâce pour les œuvres salutaires et le concours de la liberté humaine, la position adoptée par les Jésuites dans leur défense de celle-ci, les premières oppositions de l'école dominicaine et surtout de Banez, les différents procès et controverses issus de ces oppositions de vues et enfin la publication, quelque temps différée, de la *Concordia*. Conformément à la division de l'ouvrage de Molina, il expose sa doctrine concernant : la science moyenne, la volonté divine, la providence, la prédestination. L'exposé est loyal, exact, impartial, mais avec une nuance de bienveillance non dissimulée. M. V. n'est d'ailleurs pas tendre pour la façon dont Molina a présenté son système :

« L'auteur de la *Concordia*, conscient de l'originalité de ses idées, croit avoir si bien « accordé » le libre arbitre avec la grâce, la prescience, la providence, la prédestination et la réprobation, que si son système avait été connu, les hérésies sur la grâce ne seraient pas nées, ou eussent été facilement étouffées. On reconnaîtra du moins qu'il a eu quelque mérite à explorer, par des chemins nouveaux, une des régions les plus mystérieuses de la théologie et qu'il l'a fait dans un but apologétique, avec le souci constant de tenir compte de toutes les précisions dogmatiques apportées par le concile de Trente. Travail laborieux, où il eut plus souvent l'occasion de faire preuve de subtilité que de profondeur, et où il ne progressa que péniblement, avec force détours, comme si la crainte d'errer l'emportait à chaque pas sur la joie de la découverte. En pareille matière, il fallait, certes, de la prudence ; mais le système une fois arrêté dans la pensée, il importait d'en dessiner les lignes avec vigueur et décision. Molina écrivain manque trop généralement de cette maîtrise qui se reconnaît à la précision de l'expression, à la clarté de la phrase, à la solidité de la charpente d'un ouvrage. Il s'en est aperçu lui-même et a cherché à suppléer à tout cela par des longueurs et des répétitions. Il n'a réussi qu'à rendre son livre presque illisible. De là, chez le lecteur, de faciles confusions, des obscurités, des erreurs d'interprétation, qui n'ont pas peu contribué à indisposer contre l'auteur et à alimenter les polémiques autour de son ouvrage » (col. 2141).

Tout un paragraphe, non moins intéressant, est consacré à l'accueil fait à la *Concordia* et à l'édition d'Anvers, qui, bien que rédigée pour répondre aux difficultés soulevées contre la nouvelle doctrine, ne contient que des précisions utiles, sans apporter de modifications sensibles. Le paragraphe sur les Congrégations *De Auxiliis*, conformément à la règle que s'est tracée l'auteur, n'étudie l'ardente controverse que par le dehors.

On se demande à quelles conclusions légitimes peut aboutir une étude purement historique d'une controverse doctrinale. Tout en reconnaissant le grand mérite objectif du travail de M. V., il faut dire que celui-ci a certainement dépassé le cadre de son étude, en laissant percer, en fin d'article, sa préférence intime : « *Malgré les efforts déployés de part et d'autre pour pénétrer la pensée de S. Thomas, il ne semble évidemment démontré ni qu'il a été l'adversaire de la prédétermination physique, ni qu'il en a été partisan. Le molinisme demeure donc compatible, jusqu'à plus ample informé, avec l'enseignement du « Docteur commun » de l'Eglise, qui est en même temps le « docteur propre » de la Compagnie de Jésus* » (col. 2184). Cette conclusion, que seule eût autorisée une discussion doctrinale approfondie, est en marge du programme initial de l'article et sera vivement contestée.

Nous sera-t-il permis de formuler quelques réserves ? — Certains exposés de la science divine, science des futurs contingents (col. 2116), milieu de la science des futuribles (col. 2168), appelleraient, semble-t-il, quelque précision. Peut-on dire, par exemple, que S. Thomas « admet que tous les êtres qui ont été, sont ou seront présents dans le temps, sont présents à Dieu de toute éternité et *selon leur existence propre* » ? (col. 2116). Il faudrait préciser que cette existence propre est celle-là même que de toute éternité ils ont *dans l'essence divine*. Ainsi tomberait la prétendue correction apportée par Molina à S. Thomas. — Pareillement, il est assez étrange que, pour définir le « milieu » de la science moyenne (col. 2168), on se réfère à la q. 23, a. 5, qui traite de la prédestination, alors qu'expressément Molina s'est expliqué sans ambages possibles à la q. 14, a. 13, disp. 17 : « *Tertiam denique mediam scientiam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cujusque liberi arbitrii,* (Deus) IN SUA ESSENTIA INTUITUS EST *quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset...* » On le voit, d'après Molina lui-même, la supercompréhension des causes se fait dans l'essence divine, et si le P. d'Alès l'a justement redit de nos jours, c'est en toute fidélité à Molina. — De même encore, col. 2128 sq., dans l'affaire de la prédestination (d'ailleurs mise en bon relief par M. V. qui traduit presque textuellement Molina), le rôle de la volonté divine nous paraît singulièrement diminué dans la conclusion qui se lit au bas de la même colonne. C'est, nous dit-on, la prescience du bon usage que certains feront de leur liberté qui, pour eux, *fait du décret de providence un décret de prédestination*. Mais alors, comment concilier cette assertion avec la doctrine moliniste qui affirme que la prescience n'est pas même condition *sine qua non* du choix de la volonté divine ? — Peut-être faute d'avoir saisi toute la portée de la pensée de Molina sur ce point délicat, M. V., étudiant les diverses modalités du molinisme (col. 2169-70) relatives à la prédestination à la gloire, ne voit pas de théorie intermédiaire entre prédestination *post prævisa merita absolute futura* (théorie de Lessius), et prédestination *ante prævisa merita* (il eût fallu ajouter : etiam *hypothetice futura*, théorie de Suarez). Il y a cependant une troisième solution, la solution même de Molina : c'est la prédestination *ante prævisa merita absolute futura,* mais *post merita hypothetice futura prævisa,* théorie enseignée de nos jours par d'Alès, Billot, et nombre d'excellents

théologiens de la Compagnie. Cette théorie a pour contre-partie la réprobation *post prævisa demerita absolute futura.* On regrettera, dans la bibliographie, le silence observé à l'égard de Bossuet, qui cependant a dit son mot contre le molinisme, dans son *Traité du Libre Arbitre.*

2. Au début de l'article *Modernisme* (col. 2010-47), M. Rivière précise le but qu'il s'est proposé : Le modernisme, écrit-il, est un

« terme collectif pour désigner la crise religieuse qui a marqué, dans l'Eglise, le tournant du XXe siècle et provoqué les principaux actes de Pie X. Du point de vue spéculatif, le modernisme se présente comme un ensemble complexe d'erreurs, dont les documents pontificaux ont dressé la synthèse et défini les contours. L'exposition et la discussion détaillée de chacune, l'analyse et la justification des enseignements qui leur sont opposés par le magistère appartiennent au théologien, quand il étudie les chapitres correspondants de la foi. Ces problèmes spéciaux ont été ou seront touchés dans les articles respectifs de ce dictionnaire. Il reste à faire connaître ici, *d'un point de vue historique*,... le mouvement d'idées dans lequel s'est concrètement exprimé ce système, les faits qui ont précédé, accompagné ou suivi l'intervention de l'Eglise à son endroit. »

Cette étude du modernisme, comme celle du molinisme, sera donc tout extérieure, toute dans l'enchaînement des idées et des faits. Ici, toutefois, il est facile de disjoindre l'histoire du problème doctrinal envisagé théologiquement. Tandis, en effet, que le molinisme ne s'est formé et développé qu'en opposition au thomisme, le modernisme a eu la prétention de se former et de se développer parallèlement à la doctrine catholique, sans jamais, — et c'est là son caractère éminemment dangereux, — l'attaquer de front, et même en prétendant demeurer dans le catholicisme, dont il conserve les formules dogmatiques. Aussi M. R. a-t-il pu nous retracer, du seul point de vue historique, la préparation, l'apparition, la condamnation, les polémiques, la fin du modernisme.

II

Son article n'est, au surplus, que le résumé d'un ouvrage plus considérable, qui vient de paraître, intitulé : *Le Modernisme dans l'Eglise* [2]. C'est une « étude d'histoire religieuse contemporaine, » consciencieuse, fouillée, vivante et d'un intérêt palpitant. Les générations qui atteignent aujourd'hui la cinquantaine ont vécu les heures d'angoisse morale et religieuse dont M. Rivière, avec toute la sérénité qu'autorise le recul d'un quart de siècle, nous retrace aujourd'hui la douloureuse histoire.

Le modernisme, « c'est un mouvement doctrinal qui se donne pour but d'harmoniser avec les postulats du subjectivisme moderne les principes fondamentaux du dogme chrétien, mais qui arrivait à le compromettre ou à le détruire sur des points que l'Eglise tient pour essentiels. » L'histoire de ce mouvement montre combien cette définition est juste. Le mot et la chose n'étaient sans doute pas complètement inédits ; néanmoins l'éclosion du modernisme ne date que des dernières années du pontificat de Léon XIII. Il faut cependant lui reconnaître des causes lointaines : le modernisme était latent sous le criticisme kantien qui avait provoqué la crise de la métaphysique et fortifié les exigences et l'indépendance de la critique. A juste titre, l'encyclique *Pascendi* attribue à cette philosophie destructive de toute certitude objective l'influence prépondérante dans l'éclosion du modernisme. D'autres ont parlé surtout de l'influence de la critique positive. Le rôle respectif de chacune dans les cas particuliers relève de la psychologie individuelle ; mais Pie X a certainement pour lui la logique, et l'expérience lui donne raison dans l'ensemble. Unies ou séparées, mais toujours convergentes, les deux causes ont contribué à ruiner en beaucoup d'âmes les fondements de la foi.

Le pontificat de Léon XIII avait favorisé les espoirs des savants catholiques ; le pape se montrait visiblement désireux d'adapter l'action de l'Eglise aux besoins du monde moderne et prenait à cœur de prouver qu'elle en était capable. Le renouveau des études fut certainement l'occasion de la crise :

« Il n'est pas douteux qu'une grave perturbation des intelligences ne se soit produite dans les milieux voués au travail scientifique et, en particulier, chez les « initiateurs » de son renouvellement. Parmi nos philosophes, nos historiens ou nos exégètes, tous attelés, suivant leur vocation spéciale, à la noble et nécessaire besogne de mettre la foi catholique en rapport avec les résultats de la science moderne, quelques-uns, et non des moindres, ont tôt ou tard pu aboutir à la conclusion que celle-ci imposait à celle-là des remaniements profonds, qui ne pouvaient s'obtenir qu'en abandonnant ou modifiant du tout au tout les positions traditionnelles de l'Eglise...

Un demi-siècle d'avance et de triomphe à peu près sans combat donnait à la critique antichrétienne un prestige qui décuplait l'importance des faits propres à constituer sa force réelle. De toutes façons, ce premier contact avait chance d'être malsain. Il n'est pas surprenant qu'elle ait aussitôt submergé des intelligences juvéniles dont la compétence n'égalait pas le bon vouloir... Qui pourrait également s'étonner que les meilleurs esprits n'aient pas toujours su faire le point de départ de ce qu'il y avait, dans ces synthèses tendancieuses ou ces analyses dissolvantes, d'hypothèses gratuites ou de conclusions excessives dont le temps et une meilleure critique feraient peu à peu justice ? » (p. 88-89).

Après avoir ainsi rappelé les causes prochaines, l'auteur, avec un diagnostic d'une sûreté remarquable, indique les facteurs immédiats : les initiateurs de la critique historique, les spéculatifs de la philosophie subjectiviste, l'action parallèle des abbés démocrates, les agents de liaison et de propagande. Les noms propres sont cités, avec circonspection, mais en accordant à chacun la part exacte de responsabilité qui lui revient. Mais voici, après les incidents précurseurs de l'américanisme, l'explosion de la crise. Les gestes et les

[2] J. Rivière, docteur en théologie, professeur à l'Université de Strasbourg. *Le Modernisme dans l'Eglise.* Etude d'histoire religieuse contemporaine. — In-8o de XXIX-590 p., 40 f. — Paris, Letouzey, 1929.

dires des personnes, la trame des événements, les réactions des catholiques et de l'autorité romaine, M. R. a tout catalogué, inscrit et replacé au bon endroit. C'est le « cas » de Marcel Habert ; les manifestes de M. Loisy *(L'Evangile et l'Eglise; Autour d'un petit livre)*; les débuts de George Tyrrell ; enfin l'avènement du modernisme. La crise s'étale, se prolonge ; elle revêt les mille formes que lui a reconnues l'encyclique. On la retrouve sous la question biblique ; dans les problèmes spéculatifs intéressant le dogme et la foi, dogmatisme moral et foi vivante ; elle modifie sous un aspect nouveau la valeur historique du dogme ; elle rejette l'intellectualisme traditionnel pour s'attacher à un pragmatisme religieux qui représente la seule valeur théologique du dogme. Les démocrates chrétiens eux-mêmes s'immiscent dans l'ordre doctrinal.

Tel est le tableau du modernisme en France, celui qui nous intéresse le plus vivement. Mais un tableau analogue est brossé avec la même fermeté pour l'Angleterre, l'Italie, l'Allemagne. La crise est générale ; elle est internationale ; elle rayonne partout. Il est temps qu'intervienne solennellement le magistère ecclésiastique.

C'est le Décret *Lamentabili*, dont M. R., en passant, précise la valeur doctrinale. C'est surtout l'encyclique *Pascendi*, avec sa triple division : exposé du modernisme ; réprobation du modernisme ; remède au modernisme. L'auteur en dit la valeur doctrinale et la portée historique. Le modernisme est frappé à mort. Sans doute, il réagit ; partout des essais d'agitation s'organisent. Mais le partage se fait rapidement entre les esprits sincères et loyaux, qui se soumettent humblement à l'autorité pontificale, et les révoltés de toujours, que le refus du serment antimoderniste oblige enfin à se démasquer.

Dans le récit de la lutte engagée contre le modernisme doctrinal après l'encyclique de Pie X, M. R. n'omet pas de rappeler certains excès commis par les « intégristes. » Il regrette les mesures qui furent prises contre Mgr Batiffol et le P. Lagrange [3].

Un chapitre de l'histoire du modernisme n'est pas achevé, tout au moins dans le livre de M. R. : c'est le chapitre de l' « offensive contre le modernisme masqué. » Ce modernisme masqué, c'est l'ancienne affaire Turmel-Herzog-Dupin, déjà démasquée il y a près de vingt ans par M. Saltet et qui vient de rebondir d'une façon inattendue [4].

[3] « Deux cas furent particulièrement douloureux pour la science théologique française : celui de Mgr Batiffol, relevé de son poste à l'Institut catholique de Toulouse, en décembre 1907, à la suite d'intrigues où la doctrine ne servit que de prétexte ; un peu plus tard, celui du P. Lagrange, qui dut momentanément quitter l'Ecole biblique de Jérusalem, pendant l'année scolaire 1912-1913, après le blâme officiel jeté sur ses publications. L'un et l'autre, bien que le modernisme fût, au fond, absolument étranger à ces décisions administratives, n'en furent pas moins confondus, dans une certaine opinion, avec ceux dont ils avaient été les plus clairvoyants et les plus fermes adversaires » (p. 470).

[4] Voir l'*Ami* du 28 novembre, p. 769.

III

C'est une thèse juridique qu'a voulu écrire M. G. Serrier, docteur en droit. Elle est intitulée : *De quelques recherches concernant le mariage contrat-sacrement, et plus particulièrement de la doctrine augustinienne des Biens du mariage* [5]. Mais c'est encore, c'est surtout même, un véritable travail de théologien. A ce titre, il a sa place marquée dans cette Chronique.

Le but de l'ouvrage est très nettement indiqué par l'auteur :

« L'Eglise ne fait que répéter : Le mariage est un contrat, mais un contrat-sacrement.

Quelle est cette notion ? Comment se justifie cette double appellation de contrat et de sacrement ? Quels rapports enfin existent entre ces deux éléments ? Telles sont les questions que nous nous sommes proposé d'étudier, particulièrement dans l'œuvre de S. Augustin, et dans les écrits des Pères de l'Eglise ou des canonistes qui s'en sont inspirés.

Toutefois, remontant à l'origine même du christianisme, nous avons tenté de dégager des Evangiles et des Epîtres les principes généraux sur lesquels devait s'édifier le mariage, tel que le Christ avait voulu le rétablir. Nous avons constaté l'influence profonde de ces enseignements dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Nous les avons vu se compléter et se développer chez les Pères de l'Eglise, pour se synthétiser avec S. Augustin sous cette forme : *proles, fides, sacramentum*. Une véritable doctrine du mariage chrétien était née.

Nous ne prétendons pas sans doute attribuer à S. Augustin la paternité du mariage contrat-sacrement sous la forme où elle est exposée aujourd'hui. Mais par ses développements sur la *fides* et le *sacramentum*, il a mis très nettement en lumière ces deux éléments que nous retrouverons plus tard. En effet, la *fides*, la foi, c'est l'élément volontaire, humain, qui fait naître entre les époux le *vinculum conjugale*, source de devoirs et d'obligations réciproques, mais qui leur permet également de restreindre d'un commun accord ces mêmes devoirs, si une cause supérieure les y incite l'un l'autre. Le *sacramentum*, c'est l'élément supérieur, spirituel, qui s'introduit dans le mariage, quel qu'il soit, indépendamment de la volonté des conjoints, pour en faire le symbole de l'union du Christ et de son Eglise.

...Au XIIe siècle,... pour un temps, la théorie de S. Augustin passe au second plan. Elle n'est pas cependant totalement oubliée, puisque les écrivains ecclésiastiques, retenant principalement ces deux éléments de *fides* et de *sacramentum*, se demanderont alors dans quelle mesure ils peuvent exister ou même ne pas exister dans le mariage sans y porter atteinte... Avec la seconde moitié du XVIe siècle devait s'ouvrir le concile de Trente. Appelé à statuer sur le mariage dont le caractère sacramentel faisait alors l'objet des attaques protestantes, il dégagea comme fruit de ses élaborations la doctrine du contrat-sacrement. Le mariage est un contrat-sacrement, c'est-à-dire qu'à côté de l'élément purement humain, nous voyons Dieu lui-même qui intervient et qui appose sur le contrat passé entre les époux le sceau du sacrement.

...Si l'on rapproche les termes par lesquels s'expriment l'une et l'autre de ces théories : *fides-sacramentum, contrat-sacrement*, est-il téméraire de prétendre que la doctrine classique s'explique déjà

[5] Un vol. in-8 de 256 p., 40 f.; Paris, E. de Boccard (1928).

et se justifie entièrement, non seulement quant à la force, mais même quant au fond, dans les œuvres de l'évêque d'Hippone ? »

En bref, *fides* répondrait à la notion du contrat, et *sacramentum* serait le sacrement. Pour appuyer cette thèse, M. S. accumule les citations de Pères et d'écrivains ecclésiastiques, dont il se contente le plus souvent de donner, dans son texte à lui, le sens général, mais qui sont reproduits intégralement en notes. Ces citations sont encadrées des réflexions et des commentaires utiles à faire comprendre la trame de la démonstration tentée. Nous sommes ainsi placés devant un riche répertoire, où la tradition catholique sur le mariage à la fois contrat et sacrement apparaît dans toute sa force. On ne saurait trop rendre hommage au labeur qui a présidé à ce travail de recherches et d'érudition.

Est-ce à dire que la thèse soit démontrée ? Certes, la doctrine qu'elle consacre est tellement la doctrine de l'Eglise catholique qu'il ne nous vient pas à la pensée de la révoquer en doute. Mais le point de départ qu'on indique chez S. Augustin nous semble des plus fragiles.

Pour M. Serrier, en effet, « par ses développements sur la *fides* et le *sacramentum,* » S. Augustin aurait « mis très nettement en lumière ces deux éléments que nous retrouverons plus tard : contrat et sacrement. En effet, la *fides,* la foi, c'est l'élément volontaire, humain, qui fait naître entre les époux le *vinculum conjugale...* » Ailleurs, il parle de la « foi *contractuelle* » Dans cette façon de s'exprimer et surtout d'interpréter S. Augustin, il y a une équivoque évidente. Le texte d'Augustin *(De Genesi ad litteram,* IX, 12), que M. S. s'est bien gardé de traduire (p. 81, note 3), est d'une clarté qui exclut toute interprétation autre que celle qu'a consacrée le Décret *Pro Armenis* [6] *: (Nuptiale bonum), tripertitum est, fides, proles, sacramentum.* IN FIDE ATTENDITUR NE PRÆTER VINCULUM CONJUGALE, CUM ALTERA VEL ALTERO CONCUMBATUR. *In prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur. In sacramento autem, ut conjugium non separetur, et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri conjungatur.* » On le voit immédiatement : le contrat indissoluble n'est pas le résultat de la *fides,* mais du *sacramentum,* dans lequel il est essentiellement inclus. Au temps d'Augustin, la controverse relative à la séparabilité du contrat et du sacrement n'existait pas ; elle ne pouvait pas être agitée. *Fides,* c'est tout simplement la FIDÉLITÉ CONJUGALE *(fides quam unus conjugum alteri servare debet,* dit le décret du concile de Florence), fidélité consécutive au contrat-sacrement et qui n'a qu'un rapport très éloigné avec cette entité métaphysique que M. Serrier appelle « la foi contractuelle. »

En ramenant le fondement même de la thèse à son exacte signification, on risque bien d'ébranler par sa base la construction si patiemment édifiée. Et de fait, quand M. S. se trouve embarrassé pour expliquer la pensée de certains théologiens du moyen âge, c'est que précisément il n'a pas considéré que du commencement à la fin de l'histoire du mariage catholique, *fides* veut dire « fidélité conjugale » et pas autre chose [7].

IV

La figure de S. Bonaventure sort de plus en plus d'une injuste obscurité où les siècles précédents l'avaient enfermée.

Les « Etudes de philosophie médiévale » ont peu à peu, sous l'intelligente et féconde direction de M. Etienne Gilson, pris l'aspect d'une collection très vivante, qui d'année en année s'enrichit de nouvelles et intéressantes publications [8]. La doctrine philosophique de S. Bonaventure, dont les lignes générales avaient été exposées par le distingué professeur de la Sorbonne, vient de recevoir une nouvelle illustration en deux savantes thèses qui, tout naturellement, ont trouvé place dans la collection. Ces deux ouvrages sont : *L'Exemplarisme divin selon S. Bonaventure* [9], par J.-M. Bissen, et *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure* [1], par J.-Fr. Bonnefoy. Les

[6] Ainsi rédigé : « Assignatur autem triplex bonum matrimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum est fides, quam unus conjugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem conjunctionem Christi et Ecclesiæ. » (Denz.-Bannw., n. 702).

[7] Dans un ouvrage aux allures critiques, on est surpris de rencontrer quantité de noms propres cités en latin à côté d'autres traduits en français. Passe encore pour *Hostiensis* (Henri de Suse) et *Panormitanus* (Nicolas Tudeschi), qu'on a coutume de désigner ainsi. Mais pourquoi *Alanus de Insulis, Paschasius Radbertus, Rodolphus Ardens, Rupertus Tuitiensis, Halitgarius, Bruthmarus* (sic), alors que tout le monde dit et écrit : Alain de Lille, Paschase Radbert, Raoul Ardent, Rupert de Deutz, Haligaire, Druthmar ? — Il est plus inadmissible encore de désigner les Pères de Trente par l'adjectif tiré du nom de leur siège épiscopal : *Segobiensis, Auriensis, Clodiensis, Calamonensis, Herdensis, Augustensis. Parmiensis,* etc. Nous avons même *Montisfalisci* et *Civitatis Castelli.* On se demande si M. Serrier n'a pas pris le Pirée pour un homme. — Enfin le chapitre relatif à la doctrine du contrat-sacrement après le concile de Trente est outrageusement écourté. C'est là pourtant qu'il aurait fallu mettre en relief la thèse des régalistes. On cite Léridant et Tabaraud. Dix autres, à commencer par Launoy, auraient dû comparaître à la barre. Melchior Cano, lui, n'a pas trouvé grâce devant M. S., et c'est d'ailleurs justice. Mais M. S. a-t-il bien compris la position de l'illustre dominicain ? Connaît-il seulement l'auteur du *De Locis,* qu'il nous présente (ceci est le bouquet) comme « un personnage assez obscur, rendu célèbre *principalement par ses idées subversives* » !!! (p. 228) ?

[8] Déjà parus (à la librairie Vrin, 6, place de la Sorbonne, Paris 5e) : Etienne Gilson, *Le Thomisme,* in-8 de 315 p., 32 f.; — Raoul Carton, *L'Expérience physique chez Roger Bacon,* 189 p., 15 f.; — Id., *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon,* 376 p., 30 f.; — Et. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure,* 482 p., 42 f.; — R. Carton, *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon,* 150 p., 12 f.; — Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes,* 328 p., 30 f.; — Daniel Bertrand-Barraud, *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne,* 136 p., 10 f.; — Emile Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* 358 p., 30 f.

[9] In-8 de 304 p., 35 f.; Paris, Vrin (1929).

[1] In-8 de 240 p., 30 f.; Paris, Vrin (1929).

deux auteurs appartiennent à l'Ordre franciscain et ont présenté ces études, comme thèses de doctorat, à la faculté de Théologie de Fribourg (Suisse). C'est dire que l'une et l'autre, la seconde surtout, ne sont pas spécifiquement philosophiques ; la théologie y trouve sa part, sa large part, encore que, selon la méthode pratiquée par tous les docteurs du moyen âge, philosophie et théologie s'y compénètrent de façon à ne pouvoir être séparées l'une de l'autre.

L'exemplarisme divin est, avant tout, la doctrine qui enseigne comment Dieu est le prototype de tout ce qui existe et la façon dont les choses sont en lui. Dieu est ici directement considéré et avant la créature, et c'est précisément la caractéristique des doctrines philosophiqués et théologiques qui mettent à leur base la théorie de l'*exemplarisme divin,* de commencer leurs spéculations par en haut et de juger d'après Dieu la créature ; au contraire, les doctrines qui prennent l'*analogie* comme principe fondamental ont nécessairement comme point d'appui la créature et ne montent à la connaissance de Dieu qu'en partant de l'être créé. Cette remarque illustre toute la marche de la thèse du P. Bissen.

Ainsi donc, on s'attache ici à étudier d'abord comment toutes choses sont en Dieu, cause exemplaire. Mais cette cause exemplaire est agissante, par là même qu'elle est créatrice. Dès là qu'existent les choses, elles reçoivent en elles-mêmes comme une empreinte qui manifeste leur origine divine, et sous cet aspect la doctrine de l'exemplarisme doit marquer la manière dont la créature reflète l'image du créateur. En définissant l'exemplarisme : « *la doctrine des relations d'expression qui existent entre Dieu et la créature,* » l'auteur envisage donc, d'une manière large et suffisante, ce double aspect, actif et passif, du problème qu'il aborde ; et il précise le double objectif de sa thèse : Dieu, en tant que cause exemplaire de toute chose ; la créature, en tant qu'elle imite l'exemplarisme créateur ; mais d'abord Dieu et seulement ensuite la créature « qui reflète Dieu par le vestige, l'image et la ressemblance. »

A vrai dire, on devrait distinguer deux sortes d'exemplarisme : l'un philosophique, qui s'arrête à l'ordre naturel, l'autre théologique, qui considère l'ordre surnaturel. Sans doute, S. Bonaventure distingue parfaitement les deux ordres ; mais il ne les sépare pas dans sa considération. Donc, s'attacher uniquement au point de vue philosophique serait fausser le véritable aspect de sa doctrine. Aussi le P. Bissen, après une analyse minutieuse des textes bonaventuriens, s'est-il appliqué, sans méthode préconçue, à mettre en relief la pensée même du Docteur Séraphique. Il a relevé tous les passages où est affirmée la doctrine de l'exemplarisme divin. Il a incorporé à sa thèse les endroits les plus marquants. Et pour venger S. Bonaventure du reproche de contradiction que trop souvent lui ont jeté des commentateurs superficiels et hâtifs, il lui a suffi de rattacher les textes aux principes généraux dont s'inspirent la philosophie et la théologie du saint Docteur.

Fidèle au plan qu'il s'est tracé, le P. Bissen étudie, dans la première partie de sa thèse, *Les idées et le Verbe exemplaires,* et dans la seconde, l'*Influence exemplaire de Dieu*.

La première partie envisage donc Dieu en tant qu'il est exemplaire de représentation et de production des choses. Ici, la tâche de l'auteur est de déterminer ce que sont ces représentations, ces formes intelligibles, ces *rationes æternæ.* Il en montre les qualités de pérennité, de vérité, de vie, qu'elles tiennent de leur condition comme idées divines. Il les ramène ensuite, comme vers leur centre, au Verbe divin, ce qui lui fournit l'occasion, sans avoir à faire la théologie du mystère de la Trinité, de montrer quelle place de premier plan le Verbe de Dieu tient dans la doctrine de l'exemplarisme. De même que Dieu connaît et produit toute chose par l'idée exemplaire, de même c'est par sa similitude, son Verbe, que le Père donne l'existence à tout le créé. Et c'est dans le Verbe que la science et l'opération divines trouvent leur véritable fondement. Mais un des traits distinctifs de la théologie bonaventurienne des idées, est de nous les présenter non comme les prototypes figés et inertes, mais comme les productions infiniment riches et variées de la Vérité féconde qu'est Dieu, comme des foyers rayonnants de lumière, qui manifestent la science divine et sont destinés à porter ultérieurement leur idéal sur la vérité créée et temporelle, pour lui communiquer quelque chose de leur éternité, de leur vérité et de leur vie.

Mais ces considérations n'atteignent encore qu'un point de vue qu'on pourrait qualifier de *statique*. On n'a encore considéré, en effet, les idées divines que comme des réalités indépendantes de nous et parfaites en elles-mêmes. Sans perdre de vue l'exemplaire divin d'où découle toute perfection, il faudra, dans la seconde partie, montrer le rayonnement de la vérité et de la lumière divines, la communication de cette vérité et de la lumière divine à la créature en général, et spécialement son influence sur les intelligences créées. C'est le point de vue *dynamique*.

La vérité divine, dans son action sur les créatures et notamment les créatures intelligentes, doit s'appeler plus expressément la *lumière* divine : « *Ipsa divina veritas est lux ; lux animæ veritas est,* » écrit S. Bonaventure *(De scientia Christi,* q. 3, concl. ; *In Hexaem.*, coll. 4, n. 1). Et c'est sur ce concept de lumière que se fonde la théorie bonaventurienne de « l'illumination intellectuelle. » L'étude de cette illumination constitue la partie la plus originale de la thèse du P. Bissen. Il faut admettre que Dieu illumine directement et par lui-même l'intelligence créée, et que cette illumination n'est possible qu'en raison d'*habitus* multiples, déjà possédés par l'âme et qui sont, en elle, les similitudes des raisons éter-

nelles. Cette « influence » innée de la lumière divine constitue l'information de l'âme par la Vérité première. L'exposé de ce principe fondamental de la psychologie bonaventurienne fournit au P. Bissen l'occasion d'expliquer longuement la théorie de la connaissance dans les raisons éternelles, théorie si conforme à la dignité de l'âme et à ses destinées surnaturelles. L'auteur prend nettement position en certaines controverses et affirme, en particulier, que S. Bonaventure ne considère jamais Dieu comme intellect agent. Il institue une heureuse comparaison entre la doctrine de S. Bonaventure et celle de S. Thomas, chez qui l'illumination divine prend plutôt la forme de simple concours. Enfin, dernier chapitre, — et de tous peut-être le plus intéressant, — nous voyons comment la doctrine bonaventurienne de l'exemplarisme divin nous conduit à concevoir l'influence exemplaire de Dieu sur la volonté. Il s'agit d'une « illumination morale, » dont l'effet est de manifester à l'âme des lois morales et de lui communiquer non seulement une connaissance théorique de ces lois, mais une disposition positive pour les accomplir. Et c'est en cette dernière forme de la pensée du grand Docteur franciscain qu'apparaît le fondement de sa mystique. Ce fondement est d'ordre intellectuel, sans doute, mais avec des conséquences morales dans la volonté qui le complètent et le prolongent. Ce fondement c'est Dieu envisagé, avec S. Augustin, comme cause de l'être, lumière de l'intelligence et règle de la vie, à l'égard de ses créatures raisonnables, *causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi. (De civit. Dei*, l. III, c. 4 ; *P. L.*, t. 41, col. 226).

Le P. Bissen met en relief l'importance de cette conception :

« S'il s'était agi d'une simple connaissance spéculative, semblable à celle que le pécheur a de la charité ou de la justice, il n'y aurait guère eu besoin d'attirer l'attention sur cette lumière des mœurs, qui ne serait, en somme, qu'une simple variété de la lumière intellectuelle nous montrant la vérité pratique, alors que précédemment nous l'avons considérée surtout en tant qu'elle nous révèle la vérité spéculative. Si, au contraire, cette lumière, qui est *ordo vivendi*, apporte en l'âme, avec son rayonnement, une disposition positive, la conséquence en sera que la naissance et le développement de la vertu, même au point de vue naturel, auront une double cause : l'influence divine — qu'il ne faudrait pas confondre avec le concours général de Dieu, — et notre volonté.

C'est cette dernière théorie qui est plus conforme à la pensée du Docteur Séraphique ; car, dit-il, ces vertus sont imprimées par la lumière exemplaire dans l'âme, et elles descendent dans les puissances cognitive, affective et opérative. Elles reconduisent l'homme à Dieu ; elles lui donnent la béatitude, ce qui suppose la possession de ces vertus, et non une simple connaissance. D'autre part, la lumière qui est *causa essendi* est le fondement de la vérité des choses, et par conséquent de leur être ; elle ne fait pas que montrer aux autres intelligences cet être ; comme *ratio intelligendi*, la lumière divine coopère effectivement à l'acte d'intelligence en informant d'une manière spéciale la faculté de connaître ; comme *ratio vivendi* ou *ordo vivendi*, elle ne montrera pas seulement son devoir à la volonté, mais elle l'aidera d'une manière efficace en établissant déjà de quelque façon l'ordre en elle. Libre à la volonté de concourir avec cette influence et d'établir ainsi avec elle l'âme dans la parfaite droiture morale ; mais il restera que, à l'origine même de cette vie morale, elle sera tributaire de la bonté souveraine comme l'intelligence l'est de la vérité première » (p. 286).

Dans cette doctrine de l'exemplarisme se révèle l'âme pénétrante de S. Bonaventure, amie de l'Unité et de la Vérité. Avec elle, nous découvrons, dans son origine même, la source de l'être et la vérité suprême qui éclaire tout homme venant en ce monde. Nous dévoilant cet aspect de la pensée du Docteur Séraphique, la thèse du P. Bissen a atteint un but important.

Elle nous fait comprendre l'opportunité et l'exactitude du plan suivi par le P. Bonnefoy dans *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*. Ici, en effet, plus encore que dans l'*Exemplarisme divin*, il s'agit d'une doctrine qui s'affirme, pour l'âme humaine, *ordo vivendi*. Dans un tout premier projet, nous confie l'auteur, il ne s'agissait que d'étudier les dons du Saint-Esprit proprement dits. Mais la donation parfaite trouve son prototype en Dieu et ne se réalise pleinement qu'en Lui. Fidèle à sa méthode qui descend de Dieu pour aboutir aux créatures, et suivant en cela le Maître des Sentences, S. Bonaventure explique ce que c'est qu'un don en exposant la procession éternelle du Saint-Esprit, Don Incréé. Pour rester dans la pensée du Docteur Séraphique, le P. Bonnefoy devait donc parler tout d'abord du Don Incréé, afin de pouvoir justifier la communauté de nom qui existe entre ce Don Incréé et les dons proprement dits, et l'attribution de ces derniers au Saint-Esprit.

Ainsi sa thèse se divise naturellement en trois parties.

La première est consacrée à l'étude du Don Incréé qu'est l'Esprit-Saint dans la Trinité, sa procession éternelle et ses propriétés, ses relations avec le Père et le Verbe, sa donation temporelle aux âmes justes.

La deuxième expose la doctrine des dons du Saint-Esprit en général ; entendons ici tout d'abord la doctrine de l'Eglise, laquelle se réduit à peu de chose ; puis, parmi la multitude des opinions qui s'entrechoquent, la position adoptée par S. Bonaventure. Cette partie relève de la théologie positive : l'auteur s'est appliqué, avec toute la précision historique possible, à rendre à la doctrine bonaventurienne, qu'on a parfois défigurée, sa véritable physionomie. De plus, il déborde le cadre restreint de la théologie des dons du Saint-Esprit ; c'est tout l'organisme de la vie spirituelle qu'il expose, montrant comment S. Bonaventure conçoit l'ordre de la surnature, avec la grâce, les vertus infuses, les dons créés, les béatitudes, et comment, pour lui, l'activité des dons consiste à « écarter les obstacles au bien et munir la faculté des énergies requises pour l'atteindre. »

La troisième partie envisage les dons du Saint-Esprit en particulier. Ici, nous sommes en pleine théologie ascétique, et le lecteur admirera les rapprochements, parfois ingénieux, toujours intéressants, de chaque don avec les exigences de la vie spirituelle. L'auteur s'est efforcé de définir les diverses activités des dons et de marquer la place qu'ils tiennent dans la spiritualité bonaventurienne. La doctrine d'un saint étant d'ordinaire l'expression de sa vie intérieure, il a eu tout intérêt à étudier celle-ci en interrogeant les biographies du Docteur Séraphique et ses œuvres authentiques ; la lettre dite *De XXV memorialibus* a retenu particulièrement son attention. Ne contient-elle pas, au dire du saint lui-même, ses propres résolutions de vie spirituelle ?

Les deux thèses que nous venons d'analyser se recommandent par un souci extrême d'atteindre le sens objectif de la doctrine bonaventurienne sans le défigurer en quoi que ce soit. C'est dans un commerce quotidien avec les œuvres de S. Bonaventure que les deux nouveaux docteurs franciscains ont pu pénétrer ce sens. Dans leur texte, aucune assertion qui ne soit justifiée par une référence précise. C'est là de la bonne critique, adaptée d'ailleurs à une excellente théologie : double qualité fortement prisée de nos jours, et dont il convient de féliciter les deux lauréats de la Faculté de Fribourg et la Faculté même qui les a couronnés.

B). — Théologie spéculative

I

M. Lucien Braun, aumônier au lycée Kléber-St-Jean de Strasbourg, vient de publier un volume sur *La personnalité de Dieu, Discussion de la philosophie de l'Inconscient, selon Edouard de Hartmann, et du théisme critique* [2]. A vrai dire, cette étude date de 1909 ; elle fut alors couronnée d'un prix par la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. L'auteur l'édite aujourd'hui sans changement. Le but qu'il s'y propose est de démontrer que sa solution du théisme critique forme la synthèse, — au sens hégélien du mot, — tant du déisme et du panthéisme que du monisme et du pluralisme. S'il présente sa solution accouplée à une polémique contre E. de Hartmann, c'est que ce dernier lui paraît le représentant le plus qualifié du monisme, combattant la personnalité de Dieu au nom même de la religion (p. VIII et 3). Toutefois, la discussion de la partie du problème de la personnalité de Dieu qui concerne la philosophie de la religion est réservée à un deuxième volume.

Ce premier volume débute par l'exposé de la philosophie de l'inconscient selon E. de Hartmann, ainsi que de sa conception de la personnalité de Dieu (pp. 11-58). M. Braun aborde ensuite la question de la personnalité de Dieu considérée en elle-même (pp. 58-147). Enfin, le problème rejaillit sur la personnalité de Dieu considéré comme raison d'être du monde (pp. 147-200).

Nous pouvons négliger l'exposé de la philosophie de l'Inconscient, exposé d'ailleurs très exact et présenté d'une manière très personnelle. En ce qui concerne la notion de la personnalité divine, M. B. estime que la définition de Boèce : « *Persona est naturæ rationalis individua substantia,* » est déficiente quand on l'applique à la divinité, car elle s'adapte aussi bien à la conception panthéiste qu'à la conception théiste de Dieu (p. 43). Pour saisir cette remarque, il faut se souvenir que l'auteur distingue personne et personnalité. La personnalité ajoute à la personne la libre activité intellectuelle et morale ; la personne est *in se* et *per se ;* la personnalité est en possession de soi-même, libre détermination de soi-même (pp. 46-48). En Dieu, l'activité *ad extra* est l'acte créateur ; l'activité intérieure est l'acte au sens le plus propre du mot, *actus purissimus,* par lequel Dieu est, au sens le plus parfait, en possession de lui-même, *causa sui,* la source éternelle de son être (p. 54).

Ayant ainsi déterminé son point de vue, M. B. s'applique à rappeler et à critiquer toutes les objections qu'E. de Hartmann a formulées contre la personnalité de Dieu. Dans cette seconde partie, il a donné un grand nombre d'arguments de détail très remarquables. Nous ne relèverons que les principaux.

A l'objection que la personnalité ne se conçoit qu'avec une base physiologique, il faut répondre que la base physiologique ne pourra jamais expliquer l'unité synthétique qui caractérise la conscience (p. 62). Dieu se connaissant directement, l'objection qui prétend que sans mémoire, sans pensée discursive et sans division de la représentation et de la volonté, une personnalité est inconcevable, tombe d'elle-même (p. 72). Comme tous les monistes depuis Spinoza, Hartmann nie la personnalité de Dieu parce que pour lui la pluralité de substance est impossible, la notion de substance impliquant toujours l' « aséité. » L'objection devient caduque, dès qu'on définit la substance : « un être existant pour soi et doué d'activité » (p. 104). En outre, le principe de causalité postule l'unicité de la substance absolue, mais non l'unicité de la substance en soi (pp. 104-106). L'erreur de Hartmann réside dans la confusion de « *per se* » et de « *a se* » ; *per se* signifie un état d'existence ; *a se,* une cause. Identifier les deux, c'est confondre la catégorie de substance et le principe de causalité (p. 105).

La pluralité des substances ne détruit pas non plus le caractère absolu de Dieu, ainsi que le prétend Hartmann, ce caractère étant sauvegardé par la conception de la création continue (p. 107 et s.). L'argumentation de Hartmann ne porte que contre le théisme « naïf » qui considère Dieu

[2] In-8 de VIII-200 p., 20 f. ; Colmar, Société « Alsatia ». (L'ouvrage est écrit en allemand).

à la façon d'un homme, sans s'élever à la notion de création continue (p. 119).

L'auteur termine ce deuxième chapitre en faisant remarquer qu'un Dieu personnel est beaucoup plus actif et plus puissant qu'un Dieu inconscient (p. 123-147). En considérant Dieu comme raison d'être du monde, M. B. fait observer qu'un Dieu impersonnel ne saurait guère être la cause des êtres conscients qui sont dans le monde, tandis qu'un Dieu personnel peut très bien créer des êtres inconscients (p. 147 et s.). L'activité intersubstantielle est un mystère, mais le monisme n'explique pas ce mystère, pas plus qu'il n'explique l'existence du mal dans le monde (p. 187 et s.).

Ce qui fait la force du présent travail, ce sont les arguments de détail ; sa faiblesse, c'est un certain manque de synthèse. Les enseignements de Hartmann auraient pu être groupés d'une manière plus ferme et plus nerveuse ; la réfutation y aurait gagné. Les idées de l'auteur sont souvent apparentées avec celles de Schell, avec lequel il rejoint parfois leur ancêtre commun, Gunther ; tous trois sont partisans du dynanisme métaphysique, qu'ils opposent à la conception statique de l'être.

M. B. appelle son système « le théisme critique, » qu'il oppose au théisme « naïf » entaché d'anthropomorphisme et qui ne s'élève pas à la conception de la création continue. Il ne nomme pas d'ailleurs de théiste « naïf, » et pour notre compte, nous n'en connaissons pas, au moins parmi les penseurs catholiques de renom. Depuis S. Augustin la notion de création continue est connue et acceptée de tous.

Et cela nous amène à formuler une dernière critique. A part quelques traits, l'auteur a négligé de montrer d'une part que son « théisme critique » est en réalité dans la ligne de l'école ; d'autre part, que, dans le problème de la personnalité de Dieu, il existe vraiment une continuité dans la pensée catholique.

Quand il publiera son deuxième volume, traitant de la personnalité de Dieu au point de vue de la philosophie de la religion, qu'il ne perde pas de vue cette continuité de la pensée catholique ; qu'il s'applique à une synthèse vigoureuse, — il en est fort capable, — et son œuvre fera le plus grand honneur à l'Eglise et à la Faculté de Strasbourg.

II

Malgré les charges écrasantes d'un immense diocèse, S. E. le cardinal-archevêque de Malines, marchant sur les traces de son illustre prédécesseur, entend conserver toute son activité théologique. Il en fournit aujourd'hui une magnifique preuve en publiant, sous forme de traité didactique, quelques questions choisies *De virtute charitatis* [3]. Nous-mêmes, de ces questions choisies, sélectionnons ici les plus importantes.

[3] Card. J. E. Van Roey, arch. Mechlin., *De Virtute Charitatis quæstiones selectæ*, in-8 de 368 p., Malines, H. Dessain (1929).

En quel sens la charité est-elle « la forme des autres vertus » ? — La moralité de nos actes consiste dans leur convenance positive avec la fin dernière de l'homme. Il est clair que les vertus morales, ayant pour fin la convenance des actes humains avec un objet déterminé qui n'est pas encore la fin dernière, ne sont point, par elles-mêmes, des vertus complètes. Il leur manque d'être positivement ordonnées à cette fin dernière. Comment se réalisera cette ordination ? Dans l'état surnaturel, le seul qui existe pour l'homme, la fin dernière étant d'ordre divin dépasse infiniment toute proportion de la nature créée. Pour que l'homme proportionne ses actes à la fin dernière, il faut qu'il soit lui-même transformé et divinisé ; ce qui a lieu par l'infusion de la grâce et de la charité. Ses actes deviennent alors parfaits et ses vertus sont dites *formées*. Seule, la charité peut conférer à nos actes cette perfection, à nos vertus ce dernier complément. La foi et l'espérance, bien qu'ayant pour objet Dieu lui-même, n'échappent pas à la règle : elles n'ordonnent pas l'homme à Dieu en tant que fin dernière, mais à Dieu connu et espéré comme fin dernière, ce qui est encore incomplet et imparfait. Par rapport aux autres vertus, la charité est donc ce que la volonté est par rapport aux autres facultés. Seule, en effet, de toutes les puissances de l'âme, la volonté s'oriente par elle-même vers le bien comme vers sa fin ; les autres puissances devront être ordonnées au bien par la volonté. On lira sur ce point les suggestives comparaisons proposées par S. Thomas *(De Caritate*, a. 3 ; I-II, q. 9, a. 1).

Il ne faudrait cependant pas s'imaginer, comme l'ont fait les Carmes de Salamanque *(De Caritate*, disp. VII, dub. 3 ; *De Merito*, disp. IV), que la charité, pour surélever les autres vertus, doive leur communiquer une sorte de vertu instrumentale intrinsèque et permanente. Avec la plupart des théologiens thomistes, à la suite de S. Thomas lui-même, Mgr Van Roey estime qu'il suffit d'admettre que la charité à titre de cause extrinsèque et efficiente, fournit une impulsion qui dirige vers la fin dernière les actes des autres vertus. Elle peut être comparée à un moteur qui actionne les forces de l'âme, bien plutôt qu'à une forme nouvelle se surajoutant aux vertus, comme l'âme s'ajoute au corps. Admettre un perfectionnement intrinsèque, avec les Carmes ou avec le Dr Ernst [4], c'est ruiner par la base le principe de la distinction des vertus surnaturelles entre elles.

Pour démontrer cette influence de la charité sur les autres vertus, l'éminent auteur en appelle au témoignage de l'Ecriture et de la Tradition. Signalons, à ce propos, l'intéressante controverse relative au sens qu'il faut attacher chez Augustin au terme *charitas*. S'agit-il toujours de la vertu

[4] *Die Notwendigkeit der guten Meinung* ; Kempten, 1900.

théologale de charité ? Le cardinal le pense, contrairement à l'opinion du P. Portalié qui écrit : « La charité n'est pas toujours l'amour de Dieu, vertu théologique, mais l'amour du bien, de la vertu, de l'ordre. »

Quelles sont les relations de la charité et du mérite ? — Sans la charité, pas de mérite : sur ce point, la doctrine de S. Thomas est nettement établie. C'est, en particulier, l'interprétation obvie de la Ia-IIæ, q. 114, a. 4 : « *Utrum gratia sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes ?* » Ici, le *principalius* ne doit pas nous faire illusion ; toute équivoque est dissipée par cette phrase explicative : « *Ideo meritum vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario,* SECUNDUM QUOD EARUM ACTUS A CHARITATE IMPERANTUR. » Malgré quelques divergences secondaires, cette doctrine du prince de la théologie est aussi celle de l'ensemble des théologiens. Les premiers qui aient abandonné l'opinion traditionnelle paraissent être quatre Espagnols du XVIe siècle : Dominique de Soto, Medina, Vasquez et Suarez. Vasquez voit le principe du mérite dans la bonté de l'acte vertueux, accompagnée d'une pensée bonne, *congrua cogitatio*. Suarez exige de plus une intention surnaturelle. Bien entendu, tous admettent la nécessité de l'état de grâce. Le cardinal Van Roey estime que la controverse ne saurait être dirimée par la seule Ecriture : chaque doctrine peut invoquer des autorités en sa faveur, quoique cependant il soit bien difficile d'esquiver I Cor., XIII, 1 et s. L'étude de la Tradition n'apporte pas beaucoup plus de clarté : nous avons déjà souligné, touchant la pensée de S. Augustin en un point important, l'opposition de vues du cardinal et du P. Portalié. L'examen du concile de Trente (sess. VI, ch. 10, 16 ; can. 24, 26, 32) n'est pas plus concluant. Vasquez pense même (disp. 217, c. 3, n. 32) que le concile a parlé en sa faveur. Il est peut-être plus exact de dire que le concile, faisant silence sur la nécessité de la charité virtuelle (sess. VI, ch. 16, can. 32), a simplement voulu opposer la doctrine catholique aux erreurs protestantes, laissant les controverses d'école en l'état antérieur. C'est donc par voie d'argumentation théologique que l'on peut ici obtenir quelque conclusion ferme. L'auteur analyse, discute les raisons et pense montrer que l'opinion de S. Thomas, plaçant dans la seule charité le principe du mérite, est vraiment digne d'être retenue.

Mais une question subsidiaire se pose immédiatement : La valeur morale des vertus autres que la charité ajoute-t-elle au mérite ? — Avec toutes les nuances nécessaires, si délicates en pareille matière, le cardinal précise ainsi la position de S. Thomas :

« Le mérite de condignité, eu égard à la récompense essentielle, c'est-à-dire à la vision et à la possession de Dieu, correspond et se mesure à l'excellence de la charité dont procède et par laquelle est ordonné l'acte vertueux, mais non pas, en soi du moins, à la valeur morale de l'autre vertu qui produit cet acte. Donc, si l'influence de la charité se maintient au même degré, le mérite essentiel de condignité demeure le même, alors que la bonté morale des actes irait croissant. Toutefois, une plus grande valeur morale des actes indique habituellement une ferveur plus considérable de la charité, et, partant, un mérite supérieur. De plus, on peut admettre qu'à la valeur intrinsèque des autres vertus répond un mérite *de convenance* par rapport à la récompense essentielle, et un mérite *de condignité* par rapport à la récompense accidentelle. »

Et maintenant reste la célèbre question de *l'influence de la charité sur les actes méritoires*. Influence actuelle ? habituelle ? virtuelle ? Avec les bons théologiens, l'auteur accepte comme suffisante l'influence virtuelle, au sens *large* du mot, comme l'*Ami* l'a expliqué en 1927, p. 546. Il montre comment les partisans d'une influence simplement habituelle n'expliquent pas suffisamment le rôle de la charité dans le mérite ; et sur ce point il expose la pensée de S. François de Sales, pensée souvent mal comprise. L'influence habituelle, par le seul fait de l'état de grâce, serait pratiquement insuffisante ; car en face de toutes les difficultés et des tentations, il faut que l'acte de charité envers Dieu *soit renouvelé aussi souvent que l'exige la conservation de l'état de grâce*. C'est bien, sous une forme peut-être plus nuancée, la solution apportée par nous en 1927, et le beau texte du second livre des *Sentences* est relevé avec soin, comme nous l'avions fait nous-mêmes : « Si on demande quand il est nécessaire de produire ainsi un acte vers la fin dernière, il faut dire que c'est demander quand l'acte de charité est obligatoire » pour la sauvegarde de l'état de grâce.

Le livre du cardinal Van Roey doit être considéré comme une introduction dogmatique à la théologie ascétique. Il est un excellent commentaire, — et c'est là l'intention de l'auteur, — de cette phrase de S. Jérôme sur l'épître aux Galates : « *Quæ alia inter fructus Spiritus debuit tenere primatum nisi charitas, sine qua virtutes ceteræ non reputantur esse virtutes, et ex qua nascuntur universa, quæ bona sunt ?* [5] »

III

La grâce nous rend participants de la vie même de Jésus-Christ. Elle nous fait « membres de son corps mystique. » Jusqu'ici, la théologie du corps mystique du Christ n'avait été abordée que d'une façon très fragmentaire. M. l'abbé Anger, directeur au Grand Séminaire de Rennes, nous offre aujourd'hui une synthèse réussie de cette étude [6]. C'est la thèse qu'il présenta, en 1910, à la Faculté de théologie d'Angers et qui lui valut le grade de docteur. L'*Ami* en a parlé lors de la soutenance

[5] *In Epist. ad Gal.*, l. 3, c. 5, n. 22.

[6] Abbé Joseph ANGER. *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ*, d'après les principes de la théologie de S. Thomas. — In-8 de 508 p., 40 f. — Paris, Beauchesne (1929).

(1911, p. 995); il en a réclamé l'impression en 1926. Il est juste qu'il soit aujourd'hui un des premiers à saluer la publication de ce bel ouvrage, enfin mis à la portée de tous ceux qui voudront s'alimenter à sa vivifiante doctrine.

La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ, tête et membres, est familière à S. Paul qui la développe notamment dans I Cor. (XII-XIII), dans l'épître aux Romains (XI-XII) et surtout dans celle aux Ephésiens. Il montre comment le mystère de l'universelle restauration veut que « le Christ soit donné par Dieu comme tête à l'Eglise qui est son corps et sa plénitude » (Eph., I, 20-23; cf. Col. I, 18). De là découlent des rapports de vie surnaturelle et des règles de morale particulières aux chrétiens qui vivent du Christ et agissent en son nom.

La vie surnaturelle, nous l'avions perdue par le péché. Aucune créature, si parfaite fût-elle, ne pouvait offrir à Dieu une réparation adéquate et rigoureuse. Le Fils de Dieu, par son sacrifice, nous a sanctifiés. Par ce sacrifice, il nous a fait participer à sa vie, et c'est au Calvaire qu'il nous a acquis comme membres de son corps mystique. C'est pourquoi, avec le sang et l'eau, l'Eglise est sortie vivante de son côté entr'ouvert. Et le Christ nous communique la vie par son Esprit, de telle sorte que, grâce à notre incorporation au Christ, la Trinité sainte habite en nous, nous sanctifie et nous divinise. L'Incarnation, la Rédemption, la grâce de la justification qu'elle opère: voilà la première partie de cette théologie du corps mystique de Jésus-Christ.

La seconde partie étudie comment l'Incarnation, la vie, la passion du Sauveur nous deviennent profitables ; comment ses mérites deviennent notre propriété et nous sont communiqués ; comment la grâce vient régénérer et renouveler chaque âme ; par quel moyen s'opère notre incorporation au Christ, unique source de salut, et par quel moyen la vie du Christ en nous se fortifie, s'alimente, renaît si elle meurt, se perpétue à travers les siècles et aboutit à l'éternité bienheureuse. De là, le titre : « La doctrine du corps mystique et les Sacrements. » Parmi ceux-ci, l'Eucharistie symbolise et réalise à la fois tout spécialement notre incorporation au Christ : l'Eucharistie plus encore comme sacrifice que comme sacrement, car c'est par le sacrifice que nous nous consacrons à Dieu et c'est en retour seulement que Dieu nous admet à sa table : « Dans la messe, représentation de l'unique immolation du Calvaire offerte à nouveau pour protester au Père de notre condition de créatures et pour expier nos fautes, nous nous associons à la mort et au sacrifice de notre Chef ; en retour de cette mort symbolique de notre part, Dieu, par la communion, nous donne Jésus qui est la vie » (p. 157).

La troisième partie montre le résultat de l'œuvre du Christ-Chef, l'Eglise corps mystique, « l'Eglise, société née du sang du Christ et animée de sa vie ; l'Eglise, avec sa hiérarchie sacrée, dépositaire du pouvoir doctrinal, sacerdotal et royal du Christ ; avec sa hiérarchie se résumant dans le Collège épiscopal, récapitulé lui-même dans le Pape, véritable sacrement (c'est-à-dire symbole visible et efficace) de l'unité de l'Eglise et représentant visible du Christ-Chef ; l'Eglise, société liturgique de sacrifice et de louange ; l'Eglise, avec la Communion des Saints comme trésor inépuisable de sanctification, de propitiation, d'expiation et d'intercession ; l'Eglise, avec l'unité et la charité coordonnant et vivifiant tout le Corps ; l'Eglise, tout à la fois Epouse et Corps du Christ qu'elle continue ; l'Eglise, dont Marie est la Mère comme elle est la Mère de Jésus » (p. 10).

Enfin, la quatrième partie s'attache à la théologie de l'Eglise triomphante : « Tous les rachetés du Calvaire qui auront quitté ce lieu d'épreuve, membres vivants du Christ, ne formant avec le Verbe fait chair qu'un seul Corps mystique glorifié, jouissant, dans l'intégrité de leur nature humaine restaurée par un dernier épanouissement de leur incorporation au Christ, du bonheur de leur Chef et de la contemplation de l'essence divine, tel est pour l'autre monde le couronnement définitif de l'œuvre du Sauveur, et en même temps la réalisation suprême des desseins éternels et de la prédestination divine dans le Christ » (p. 11).

On le voit, c'est toute la théologie catholique groupée autour de l'idée centrale, si chère à S. Thomas d'Aquin, du Verbe Incarné réalisant au Calvaire l'œuvre de rédemption et de sanctification que l'Eglise perpétue au cours des siècles jusqu'à la fin du monde. C'est tout le dogme et toute la morale. Etudier la théologie sans se soucier de la doctrine du Corps mystique, c'est se priver de son principal foyer de lumière ; c'est lui enlever son principe d'unité et de vie. Il est à souhaiter, comme l'auteur en forme le vœu, que dans les ouvrages de théologie et de spiritualité, dans l'enseignement des fidèles, on rende la place qui lui revient à cette doctrine, clef de voûte du Mystère du Verbe Incarné, Rédempteur et Sanctificateur. C'est, du reste, ce que demandait, en termes d'une singulière énergie, un *Schéma* du concile du Vatican. Parlant de la doctrine du Corps mystique, il déclare : « Il y a là un aspect sublime de l'Eglise ; il faut l'exposer à l'esprit des fidèles et l'y ancrer profondément. On ne saurait trop y insister. *Hæc est quæ, ut fidelium mentibus objiciatur alteque defixa hæreat, satis nunquam commendari potest, præcellens Ecclesiæ species, cujus caput est Christus.* »

IV

La question théologique (explication du dogme) de l'identité des corps ressuscités a été l'occasion pour le P. Segarra, S. J., de publier une dissertation fort intéressante [7]. On se souvient des diffé-

[7] *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis.* Disputatio theologica quam scripsit Franciscus SEGARRA, S. J., in Collegio Sancti Ignatii (Sarria) pro-

rentes explications proposées (cf. *Ami* 1929, p. 227-31). Disons immédiatement que le P. Segarra repousse avec énergie l'explication qu'à la suite du cardinal Billot nous avions préférée. Sévèrement, il la qualifie de *téméraire* et il estime que la tradition tout entière exige qu'on s'en tienne à l'autre explication. L'identité formelle ne suffit pas ; il faut encore une identité matérielle. Et notre auteur va jusqu'à préciser que le corps, au moment de la résurrection, reprendra les éléments qu'il possédait à l'heure de la mort.

Son ouvrage n'est pas de ceux sur lesquels on peut passer à la légère. La démonstration qu'il institue est impressionnante : l'argument d'autorité y est présenté avec une telle force qu'on en reste ébranlé ; et le développement de la thèse se revêt, en matière très aride, d'un latin si élégant que le charme de la lecture ajoute son poids à celui de la dialectique.

Nous avons parlé de l'argument d'autorité. Il s'agit en l'espèce, principalement, et pour ainsi dire uniquement, de l'autorité des Pères de l'Eglise, dont l'auteur, en ce qui concerne l'identité des corps mortels et des corps ressuscités, a fait une recension vraiment exhaustive. L'enquête est menée jusqu'à la fin du VIII^e^ siècle, et il apparaît bien que tous les auteura ecclésiastiques, à l'exception peut-être d'Origène, ont enseigné, comme explication du dogme, l'identité matérielle. Et cette explication est maintenue, renouvelée, nonobstant les attaques dont elle est souvent l'objet et les sophismes qu'on formule à son endroit. Il y a donc là une voie sûre, dont il ne convient pas de s'écarter. Bien plus, cette explication est proposée comme un commentaire de l'Ecriture, notamment I Cor., XV, 36-53, sans omettre d'autres passages moins directement significatifs (Ez., XXVII ; Is., XXVI, 19 ; Dan., XIV, 2 ; Apoc., XX, 13 ; Jo., V, 28-30). C'est dans le même esprit que le concile de Trente a approuvé le culte des reliques [8], et que les Liturgies célèbrent la résurrection future.

La seconde partie du livre poursuit l'enquête parmi les théologiens et écrivains ecclésiastiques. Cette enquête se répartit sur trois périodes : 1° du IX^e^ au XIII^e^ siècle, où, nonobstant les rivalités et les oppositions d'école, il n'existe encore aucune divergence ; 2° du XIV^e^ au XVIII^e^ s. où les opinions dissonantes commencent à se faire entendre ; 3° aux XIX^e^ et XX^e^ s., où la controverse s'accentue. — Le « père » de l'explication n'exigeant qu'une identité formelle est Durand de Saint-Pourçain († 1332). Rapporteur impartial, le P. Segarra signale que cette opinion prétend s'appuyer sur Matth., III, 9 et sur S. Augustin. Jusqu'au XIX^e^ s., aucun auteur n'ose s'approprier l'opinion de Durand : deux seulement la mentionnent comme probable (Pierre de la Palu et vraisemblablement Capréolus), tout en maintenant à l'explication traditionnelle son caractère de plus grande probabilité. D'autres, au contraire, la rejettent expressément comme téméraire (Dominique Soto) ou erronée (Estius, Sylvius). L'explication de Durand était tellement tenue en suspicion qu'elle n'est même pas invoquée contre les sarcasmes de Voltaire par les apologistes de la fin du XVIII^e^ s., si enclins cependant à abandonner les voies traditionnelles. Les seules concessions faites par quelques auteurs (Occam, Valentia) ne vont pas jusqu'à concevoir la possibilité d'une résurrection corporelle avec une matière toute nouvelle, informée par la même âme. Au XIX^e^ s., seulement, un certain nombre d'auteurs commencent à abandonner la voie traditionnelle [9]. Mais la grande autorité du cardinal Billot et son influence sur ses disciples, impriment à l'opinion de Durand un véritable renouveau [1]. Nous connaissons cette explication : l'identité matérielle des éléments, identité impossible à maintenir, n'est pas requise pour expliquer le dogme de la résurrection ; ce dogme est totalement sauvegardé si l'on maintient au moins l'*identité formelle* du composé humain. Cette opinion est adoptée par Mgr Horace Mazzella, le P. Hugueny, O. P., Van der Meersch, etc.

Mais une question se pose. Cette explication peut-elle, *tuta conscientia*, être gardée ? Le P. Segarra ne le croit pas. Les raisons d'ordre biologique ou métaphysique invoquées par Billot ne s'imposent pas. L'opinion traditionnelle n'est pas ébranlée par les changements que la science biologique croit trouver dans le corps humain. Notre auteur estime que l'identité matérielle requise affecte les éléments du corps *à l'heure de la mort* et que cette précision n'est pas, pour Dieu, un obstacle à la restitution de la jeunesse, de la beauté, de l'âge viril au corps ressuscité. Les hésitations de certains Pères sur « l'âge » du corps ressuscité n'infirment donc pas la substance de l'explication. S'écarter d'une explication que consacre toute la tradition, c'est, à coup sûr, une répréhensible témérité.

On reste comme écrasé sous le poids de cette argumentation massive : toute la série, vingt fois séculaire, des Pères et des théologiens, convoqués pour convaincre l'adversaire d'un péché grave de témérité.

fessor. — In-8 de XII-278 p., 7 pesetas, « Razon y Fe », Plaza de Santo Domingo, 14, à Madrid (1929).

8 Sess. XXV : « Mandat sancta Synodus omnibus episcopis... ut fideles diligenter instruant... sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quæ viva *membra* fuerunt *Christi* et *templum Spiritus Sancti*, ab ipso ad æternam vitam suscitanda et glorificanda a fidelibus veneranda esse... » (Denz.-Bannw., n° 985).

9 L'auteur cite le *Catéchisme* de Feller ; le *Dictionnaire des Apologistes involontaires*, de Chevé ; le *Dictionnaire des harmonies de la raison et de la foi*, de Le Noir ; *La vie future*, de H. Martin ; de plus, d'Hauterive, Pioger, Cauly, Lacordaire, Mgr Besson, le P. Gratry, Mgr Méric, Laforêt, Oswald, Hettinger, etc... Mais nous avons vu ailleurs (1929, p. 229) que certains de ces auteurs ne sauraient en aucune façon se ranger parmi les disciples de Durand ou les précurseurs de Billot.

1 Mgr Freppel avait déjà affirmé la probabilité de cette explication. (Cf. *Les Apologistes chrétiens au II^e^ siècle*, 9^e^ leçon, p. 192).

Et pourtant !!! — L'argumentation du P. Segarra ne serait-elle pas inopérante, précisément parce qu'elle manque de base solide ? Sans doute, il n'est pas question de révoquer en doute les témoignages recueillis. Bien mieux, nous dirons même que les allusions faites par notre auteur à l'Ecriture Sainte sont insuffisantes et qu'il aurait pu creuser l'argument. Plus insuffisante encore, la référence indiquée au seul concile de Trente, alors qu'on aurait dû, en matière si importante, invoquer d'autres autorités : symbole d'Athanase, IXe concile de Tolède, symbole de Léon IX, symbole d'Innocent III, IVe concile de Latran, etc. Mais ici la multiplication des textes n'ajouterait rien à la valeur de l'argument.

Le P. Segarra concède que l'identité matérielle du corps ressuscité et du corps mortel n'a jamais été définie par le magistère de l'Eglise, et qu'au point de vue de la foi il suffit d'admettre une identité numérique ; il admet aussi que des assertions conciliaires on ne saurait déduire avec certitude à quel degré et sous quelle forme d'identité corps mortel et corps ressuscité sont un seul et même corps [2]. Cette concession paraît tout d'abord accorder droit de cité à l'opinion de Billot. Mais le théologien espagnol se ressaisit aussitôt : « Toutefois, ajoute-t-il, si l'objet même défini formellement par le Magistère ecclésiastique est moins apparent et moins distinct, ce que nous enseigne la Tradition est plus explicite et plus complet. S'inspirant de toute la force et de toute la signification des formules conciliaires, la Tradition nous fait connaître plus distinctement le contenu de l'enseignement du Magistère. Ainsi par la Tradition nous apprenons que l'identité du corps ressuscité et du corps mortel n'existe que par l'identité matérielle des éléments physiques [3]. » La Tradition, prise au sens de l'enseignement des Pères, irait donc plus loin que le Magistère (extraordinaire). Celui-ci se contentait d'affirmer, au nom de la foi, l'identité du corps ressuscité et du corps mortel ; les Pères compléteraient cet enseignement en précisant que telle identité implique nécessairement l'identité des éléments matériels.

Théoriquement, il est possible que les Pères puissent ainsi « compléter, » par leur enseignement commun, les données relevant directement de la foi. Le consentement moralement unanime des Pères possède une autorité incontestée, lorsqu'il porte *sur des vérités appartenant aux choses de la foi ou des mœurs*. Or, ces vérités ne sont pas uniquement des vérités de foi ; elles peuvent être aussi des vérités simplement connexes au dogme, mais si nécessairement liées à lui qu'on ne peut les nier ou les révoquer en doute, sans mettre en péril le dogme lui-même.

Il s'agirait donc, dans le cas présent, de démontrer que les Pères ont entendu donner du dogme de la résurrection des corps une explication si intimement liée à ce dogme lui-même qu'elle en est comme le complément nécessaire, indispensable, inséparable. Mais cela, à notre avis du moins, n'est pas démontré. Que les Pères aient expliqué le plus souvent l'identité des corps ressuscités et des corps mortels à l'aide d'images ou d'expressions qui suggèrent une identité matérielle au sens où l'entend le P. Segarra, nous n'en disconvenons pas. Mais il faudrait au préalable montrer que, ce faisant, ils avaient en vue d'éliminer l'explication opposée. Or, ils n'y pouvaient encore songer, la doctrine hylémorphique n'étant pas encore, dans les écoles catholiques, strictement appliquée au composé humain. Bien plus, nous voyons à quelle explication tendancieuse ou même erronée s'opposaient leurs assertions : c'était à l'explication d'Origène (voir *Ami*, p. 228). Enfin, pour que l'autorité des Pères condamnât Billot, il faudrait que l'identité matérielle des éléments physiques des deux corps fût présentée par les Pères comme étant la seule sauvegarde possible du dogme. Or, les Pères n'ont jamais formulé une assertion aussi outrancière ; ils n'y ont vraisemblablement pas songé.

Prise dans sa valeur constructive, la thèse du P. Segarra est excellente, bien étayée, et elle donne une probabilité sérieuse, très sérieuse, disons même plus sérieuse, à l'opinion qu'elle défend. Dans sa valeur destructive de l'opinion adverse, elle demeure contestable ; elle sera contestée : « *Non tam lumina quam fulmina,* » dit spirituellement à son sujet le P. Bover (*Gregorianum,* 1929, p. 411). Une conclusion personnelle du P. Segarra nous semble même entraîner de graves complications. L'auteur estime que l'identité matérielle concerne le corps au moment de sa mort. Mais le dogme catholique exige que l'identité puisse être considérée à n'importe quel moment de la vie terrestre. Notre auteur pense répondre à cette exigence en reconnaissant, vis-à-vis du corps mortel pris à un moment quelconque de sa vie terrestre, une identité *simplement morale*. Cette fois, l'identité formelle de Billot est dépassée. Ayant voulu éviter Charybde, le P. S. ne tombe-t-il pas en Scylla ?

V. — Manuels

1. — Les traités de l'Eglise abondent. La plupart cependant ou sont trop volumineux, ou ne possèdent pas la forme sévèrement didactique qui

[2] « Quid tantum habetur ? 1° In primis genus illud identitatis, quod Traditio asserit ac tuetur, a magisterio ecclesiastico non esse definitum ; sed universe tantum veram quamdam identitatem numericam ab eodem magisterio esse definitam nolente progredi ad expressiora. 2° Fortasse illud etiam concludatur, ex his solis Conciliorum formulis (...in hac carne quam gestamus ; in qua vivimus, movemur, etc.) plane et perspicue non posse discerni quo identitatis gradu et ratione corpus mortale et corpus resurgens eodem numero sint futura » (p. 235).

[3] « At, si id quod magisterium ecclesiasticum *formaliter definivit,* minus est discrete minusque distincte expositum, illud quod Traditio nos docet, explicatius est atque perfectius ; totam formularum vim significationemque, quibus Concilia utuntur, servans Traditio, demonstrat præterea distinctius quod magis fortasse docet corporis resurgentis materiam futuram esse *physice* eamdem atque mortui corporis... » *(ibid.)*.

en doit faciliter l'étude au séminariste moyen. Le P. G. Paris, O. P., a eu l'heureuse idée de réduire en thèses très condensées et de forme strictement scolastique, à la manière des articles de S. Thomas, le volumineux et remarquable traité *De Ecclesia* du P. de Groot, lequel n'a pas été réédité depuis 1906. Il y a ajouté quelques remarques utiles, empruntées à Billuart *(De regulis fidei)*, au P. Gatti *(Institutiones apologetico-polemicæ)*, à M. Tanquerey *(De Ecclesia*, dont on ne cite cependant que la 15e édition, alors qu'on devrait se référer à la 20e), au P. Schultes *(De Ecclesia)*. On chercherait donc vainement dans ce volume[4] une doctrine ou un point de vue personnels ; l'empreinte de l'auteur est toute dans la présentation. Il s'agit bien plutôt d'un aide-mémoire pour les étudiants que d'un traité proprement dit.

Et pourtant, certaines questions eussent gagné à être encore condensées : voir, par ex., la question de l'objet de l'infaillibilité du magistère : six articles, alors que deux auraient suffi. D'autres, au contraire, appelleraient quelques développements ultérieurs : telle la question, si âprement discutée de nos jours, du pouvoir indirect de l'Eglise. D'ailleurs, fallait-il s'appuyer sur la bulle *Unam sanctam* pour démontrer l'existence d'un tel pouvoir, *ratione peccati ?* L'intervention pontificale *ratione peccati* concerne le pouvoir direct (cf. *Ami* 1927, p. 767). Enfin, la matière contenue dans les appendices a été trop rapidement « liquidée. » Même en un manuel très élémentaire, il est impossible d'exposer en quatorze pages la doctrine catholique sur les conciles, la Tradition, l'autorité des Pères et des théologiens.

Mais n'oublions pas que l'auteur a écrit ce manuel à l'usage de *ses* étudiants et que par conséquent l'enseignement oral supplée aux lacunes du livre. De plus, le manuel se réfère constamment, pour plus amples explications, au traité du P. de Groot.

2. — Nous ne faisons que signaler la nouvelle édition (3e) du chef-d'œuvre de Mgr Michel d'Herbigny, évêque d'Ilion, président de l'Institut pontifical des Etudes orientales, les *Theologica de Ecclesia*. On sait que l'ouvrage comprend deux volumes : le premier, *De Deo universos evocante ad sui regni vitam seu de Institutione Ecclesiæ primævæ* [5]; le second, *De Deo catholicam Ecclesiam organice vivificante seu de hodierna Ecclesiæ agnitione* [6]. C'est tout le traité classique de l'Eglise, mais présenté avec un souci extrême de l'exactitude historique, des nuances nécessaires, de la logique dans l'argumentation, des exigences de la critique la plus rigoureuse. Ces qualités se retrouvent au plus haut degré dans cette nouvelle édition. Si le texte demeure sans modifications sensibles, on sent que l'auteur et ses deux « secrétaires, » les PP. de Belloy et Jeannet, ont entendu mettre l'ouvrage parfaitement au point en ce qui concerne la bibliographie et les événements les plus récents de l'histoire de l'Eglise. Le double index qui clôt le second volume facilite toutes les recherches.

La confiance dont le Saint-Père a investi Mgr d'Herbigny en vue de son apostolat près des Eglises séparées rehausse encore l'autorité doctrinale et apologétique de ses magnifiques *Theologica*. Maints détails laissent deviner la force nouvelle que le caractère épiscopal confère à l'auteur pour étendre sur terre le règne de Jésus-Christ et d'où découle, en cette 3e édition, comme un élément nouveau qui convainc et persuade plus complètement. Si Mgr d'Herbigny a écrit et réédité son ouvrage, c'est vraiment, comme il le déclare en toute humilité dans la préface, *ut unicam Dei Ecclesiam magis diligat eique serviat, licet indignus, efficaciter...*

Bien que le nombre de pages soit plus considérable en cette nouvelle édition et la typographie moins serrée, le format des volumes est plus commode, en raison de l'épaisseur moindre du papier.

3. — Lorsque parut, en 1924, le tome Ier du *Manuale theologiæ dogmaticæ* de M. le chanoine Hervé, nous avons dit *(Ami* 1924, p. 728) tout le bien qu'il fallait en penser. Nous étions loin cependant de nous douter du succès que l'ouvrage complet devait rencontrer dans le monde entier. A ce succès qui va grandissant, nous ne pouvons qu'applaudir, estimant que la formation intellectuelle donnée par M. Hervé est excellente, précisément parce qu'elle repose avant tout sur la connaissance approfondie de la doctrine. D'ailleurs, la publication du manuel Hervé a eu pour effet immédiat de provoquer une sérieuse révision des manuels similaires dans le sens doctrinal, et de leur faire réaliser un progrès indéniable.

Voici deux premiers volumes qui marquent la cinquième édition [7].

La théologie fondamentale (t. I) se représente sans modifications essentielles : mise au point de certains détails ; bibliographie tenue à jour ; références aux études ou articles intéressants parus depuis quatre ans ; une ou deux précisions d'ordre doctrinal. Mais aucune modification dans les opinions adoptées. Le fait est remarquable sur certains points, où M. Hervé signale les controverses récentes, mais sans changer son point de vue personnel.

Le second volume aborde, on le sait, les pro-

[4] *Ad mentem S. Thomæ Aquinatis, Tractatus de Ecclesia Christi ad usum studentium theologiæ fundamentalis*. — In-8 de VIII-254 p., 12 lires. — Turin, Marietti (1929).

[5] In-8 de XXIV-332 p., 50 f.; Paris, Beauchesne. — La précédente édition est de 1920 (cf. *Ami* 1921, p. 451).

[6] In-8 de 402 p., 50 f.; *ibid.* — La précédente édition est de 1921 (cf. *Ami* 1922, p. 693).

[7] Can. J. M. HERVÉ, *Manuale theologiæ dogmaticæ*. — T. I, *De Vera Religione ; De Ecclesia Christi ; de Fontibus revelationis*. In-8 de XVIII-620 p. — Tome II, *De Deo uno et trino ; De Deo creante et elevante ; de Verbo Incarnato ; de Beata Virgine ; de sanctis*. In-8 de 699 p. — Paris, Berche et Pagis, 69, rue de Rennes.

blèmes relatifs à la Trinité, à l'Incarnation et à la Rédemption. Il a été plus profondément remanié. L'auteur a ajouté les preuves de l'existence de Dieu, omises dans la première édition ; il a restitué au traité *De Deo* les problèmes de la prédestination ; il a complètement refondu tout ce qui touche à la question de la justice originelle et du péché originel. Dans le traité de l'Incarnation, la thèse de la nature de la Rédemption a reçu des développements nouveaux et substantiels, ainsi que le chapitre relatif à la Royauté du Christ. Les ouvrages des PP. Galtier et Héris ont confirmé l'auteur dans ses idées sur le sacrifice du Christ et il a pris assez nettement position contre les Oratoriens, M. Lepin et même, dans une certaine mesure, contre le P. de la Taille ; il prépare ainsi, par la notion du sacrifice, l'attitude qu'il adoptera plus tard dans la question du sacrifice eucharistique.

D'une façon générale, il a dû allonger un peu la preuve de la tradition, autorité des Pères et documents du Magistère. Les dernières encycliques notamment ont été consultées avec un soin tout particulier. Heureuse innovation : les citations des Pères ont été insérées dans le texte même du Manuel.

4. — Après le premier (cf. *Ami* 1925, p. 553), et le second volume de sa *Synopsis theologiæ dogmaticæ* (1927, p. 307), M. Tanquerey réédite aujourd'hui le troisième volume (21e édit.) [8]. Ici, comme dans le manuel de M. Hervé, nous rencontrons un souci parfait de l'exactitude de la doctrine, de la clarté d'exposition en même temps qu'une bibliographie soigneusement mise à jour. Dans la préface, l'auteur expose son intention : présenter le dogme solidement appuyé par des arguments positifs qui détruisent les prétentions libérales et modernistes, en proposer des explications solides en conformité avec les exigences de l'âme bien disposée, et cela à l'aide de la philosophie scolastique, principalement de la philosophie thomiste. Il a revu et pour ainsi dire totalement modifié, en les perfectionnant, les questions relatives « à la nature de la grâce actuelle et à sa nécessité, à l'habitation spéciale de la Sainte Trinité dans les âmes justes, aux vertus infusées avec la grâce, aux explications philosophiques de la transsubstantiation et de l'essence du sacrifice eucharistique, à la doctrine biblique du ciel et de l'enfer, enfin à la communion des saints. »

Sans doute, sur tel ou tel point particulier, d'ultimes précisions auraient pu être formulées ; il faut néanmoins convenir qu'il était difficile de faire mieux, dans un manuel élémentaire. En certains endroits, on croit reconnaître l'influence d'ouvrages ou d'études similaires ; les références que comporte une « inspiration » de ce genre sont d'ailleurs loyalement indiquées.

Le Manuel de Tanquerey a fait ses preuves : des perfectionnements nouveaux dont s'est ornée la nouvelle édition, nous félicitons l'auteur et les réviseurs, sans oublier les étudiants qui en sont les heureux bénéficiaires.

5. — Le P. A. M. Schembri, des Ermites de St-Augustin, publie chez Marietti un traité *De Sacramentis* [9]. Nous n'en possédons que le premier volume, qui étudie les Sacrements en général, puis le baptême et la confirmation. C'est un modèle de clarté, de précision, de sûreté théologique. Rien de nouveau, bien entendu ; mais une excellente présentation, dans un ordre logique où tout est à sa place et où chaque idée est exposée avec le relief qui lui convient.

Notre sincère admiration pour ce petit volume nous fera pardonner deux remarques. — 1° L'auteur admet que les sacrements causent la grâce physiquement, mais d'une manière dispositive, c'est-à-dire indirectement. Le mot « indirect » est emprunté à Gilles de Rome. Mais l'expression *dispositive*, employée par S. Thomas *(De potentia*, q. 3, a. 4, ad 8), ne doit pas donner le change. L'*Ami* s'est expliqué longuement sur ce point en 1926, p. 62-63. — 2° Pour expliquer les divergences des Eglises orientales quant à la matière et à la forme des sacrements de confirmation et d'ordre, l'auteur se rallie à la thèse du P. Del Val, selon laquelle le Christ aurait institué une double matière et forme pour ces sacrements, laissant à l'Eglise la liberté de les employer alternativement. Nous doutons que les critiques se rallient à une hypothèse aussi fragile.

6. — Un oubli, — dont s'excuse le rédacteur de la présente Chronique — doit être aujourd'hui réparé à l'égard de MM. Van Noort et Verhaar. Il y a deux ans déjà qu'a paru le tome II *De Sacramentis* [1], que M. J. P. Verhaar a rédigé d'après les notes de son maître, M. Van Noort, aujourd'hui doyen d'Amsterdam. Cette seconde partie, complétant la première [2], comprend les traités de la pénitence (avec deux appendices sur l'excommunication et sur les indulgences), de l'extrême-onction, de l'ordre. Du mariage, il n'est pas question, cette matière étant réservée à M. Th. M. Vlaming, qui a publié sur ce sujet (chez le même éditeur) deux volumes compacts à la fois théologiques et canoniques [3].

Dans ce nouveau volume, on retrouve les qualités maîtresses qui ont conquis tant de suffrages à l'œuvre théologique de M. Van Noort : clarté, précision, sûreté doctrinale, ordre didactique, documentation sérieuse et références bien choisies.

[8] Ad. TANQUEREY, *De Deo sanctificante et remuneratore, seu de Gratia, de Sacramentis, et de Novissimis*. In-8 de XVI-868 p., 19 f. — Paris, Desclée, 30, rue St-Sulpice.

[9] *De Sacramentis*. Vol. I : *De Sacramentis in genere, De baptismo, De confirmatione*. In-8 de VIII-174 p., 7 lires ; Turin, Marietti (1929).

[1] *Tractatus de Sacramentis*, II, quem præsertim ex annotationibus G. Van Noort... concinnavit J. P. Verhaar. In-8 de 175 p.; Hilversum (Hollande), P. Brand.

[2] *Tractatus de Sacramentis*, I, quam curavit J. P. Verhaar. In-8 de 408 p., *ibid*.

[3] *Prælectiones Juris Matrimonii ad normam Codicis juris canonici*.